

في نظرية المعرفة عند تاودوروس أبي قرة:

إحدى مناصب الماثلة في الفكر العربي د. روبرت بنديكتي

العربية • غير أن أهميته لا تنحصر في ذلك وإنما هو من رواد ترجمة مؤلفات أرسطو إلى اللغة العربية (٢) فمكنته ألفتة لفكر أرسطو من الاستعانة بمنهج جديدة في معالجة القضايا اللاهوتية لم يسبقه إلى استعمالها غيره من المفكرين العرب • ولما كان هو من ذلك الجيل الذي بلغ اللغة العربية ذروة ازدهارها وقمة ازدهائها ، فقد كانت دراسة مؤلفاته باللغة الالهية للغة العربية اللاهوتية في الوقت الحاضر • وقطريته في المعرفة تطلعننا أكثر من أي شيء آخر على منهجه اللاهوتي وطرقه في التفكير ، وفضلا عن ذلك تتلمس من خلالها تفاعله مع الحركة الفكرية في عصره ، هذه الحركة التي كان يغلب عليها طابع المعتزلة فنتبين في مؤلفاته نوعا من رد الفعل على الفكر الاعتزالي •

ان ميزة من ميزات الحياة الثقافية والحركة الفكرية في القرون الاولى للدولة العربية كان اللقاء الحر بين الاديان المختلفة ولا سيما لقاء الفكر الاسلامي مع الفكر المسيحي في دمشق (في القرن الثاني هـ) وفي بغداد (في القرن الثالث هـ) • واستفاد كلاهما من هذا اللقاء في المجالات المختلفة من الفكر الديني ، فائدة قصوى • وكان هنالك شخصيتان بارزتان تمثلان الفكر اللاهوتي المسيحي في هذا الحوار ، وهما يوحنا الدمشقي (٥٤ - ١٢٧ هـ) وثاودورس ابو قرّة (١٢٨ - ٢٠٣ هـ) • (١) وبينما كان يوحنا الدمشقي مفكرا مسيحيا يكتب باللغة الاغريقية ، تلقى في شخصية ثاودورس أبي قرّة أول مفكر مسيحي عربي يتناول القضايا اللاهوتية باللغة

ولا نلتقى في مؤلفات ثاودورس أبي قرة
 نظرية جاهزة مفصلة للمعرفة ولا بيان مناهج
 الفكر اللاهوتي وانما نلمس افكارا متناثرة
 وملاحظات مبثرة في نصوص مختلفة حول منهجه
 ومقدماته الفلسفية . وكثيرا ما ينبغي للباحث ان
 يستدل على منهجه باستعماله للمصطلحات او
 ببنية مؤلفاته أو تركيبها لعدم توسعه في الحديث
 عن مقدماته الفلسفية والمنهجية . انه يمارس
 المنهج اكثر مما هو يكتب نظرية المنهج . وهذا
 أمر طبيعي . ذلك ان الصيغة الادبية الخاصة
 بمؤلفاته ليست البيان الفلسفي وانما الاطروحة
 الجدلية التي تنصب على اقناع الخصوم عن طريق
 هدم آرائهم ومواقفهم . وهذه الصيغة الادبية
 التي تصاغ احيانا صياغة الرسالة لاتتحمل
 أسلوب البيان العلمي أو الفلسفي الذي يليق
 بالمواضيع النظرية وانما يتطلب سهولة الكلام
 لاجتذاب اهتمام المستمعين .

ونحن انما نعتمد في هذا البحث على مؤلفات
 أبي قرة العربية فقط ^(٣) . وذلك لان دراسة
 النصوص الاغريقية التي وردت باسمه والمقارنة
 بينها وبين مؤلفاته العربية تعرض البحث لمسائل
 تؤلف بحد ذاتها بحثا مستقلا يخرج عن برنامجنا
 في هذا المقال .

المعرفة حركة :

يضمّن أبو قرة (المير في موت المسيح)
 مقدمة نظرية يتناول فيها مبدأ المنهج في معالجة
 رأيه في المسيح ^(٤) ، وتتضمن هذه المقدمة
 القصيرة نظرية للمعرفة .

ويصف المؤلف المعرفة بأنها حركة خاصة

بالعقل تفضي من خلال تضادات الى العلم بحقيقة
 الاشياء . وتشتمل حركة المعرفة على حركتين
 جزئيتين اولاهما « حركة العقل » أن
 يرجع من صفة الى خلافها بأن تميز أنحاء الشيء
 كلها فستقرها نحوا نحوا ثم يوقع على ذلك
 الشيء من الصفات وان تضادت ما يكون له
 مستحقا في كل واحد من أنحاءه فيرتفع عنه مستقريا
 له محررا لمعرفته « (ص ٩٤ -) » وفي نص
 آخر له يذكر « تمييز أنحاء الشيء وتجريد كل
 واحد منها » عن طريق النظر في الصفات المختلفة
 (ص ٤٨ -) أما الحركة الجزئية الثانية فهي
 « ارجاع الصفة الى المخالفة وضمها معا »
 وجمع كل صفات الشيء « (ص ٤٨ -) »

تبين في هذا الوصف لحركة المعرفة مرحلتين
 متابعتين مترابطتين وهما (التحليل) و
 (التركيب) . وتؤدي هذه الحركة الذهنية الى
 معرفة حقيقة الشيء . ويوصف (التحليل) بأنه
 (تمييز أنحاء الشيء) و (استقراء الشيء نحوا
 نحوا) عن طريق (اصابة صفة في نحو
 و اصابة صفة تخالف الاولى في نحو آخر)
 (ص ٤٨ -) . فترمي عملية التحليل في رأي
 المؤلف الى استخلاص الصفات المتضادة في الشيء
 المدروس ابرازا لانحائه المختلفة ، وتظهر هذه
 الصفات المتضادة في تضاد الحديث عن ذلك
 الشيء . أما عملية (التركيب) فهي « جمع
 الصفات كلها في وحدية الشيء » ارتفاعا
 عن التضاد . وتهدف هذه العملية الذهنية
 الى ترتيب هذه العناصر المختلفة المتضادة في

صورة ذهنية وهذه الصورة الذهنية انما هي معرفة حقيقة الشيء .

هذا واذا نظرنا في المصطلحات التي يستعملها النص نعر على زوجين متطابقين من الحدود ذات الدلالة الخاصة وهما (الخلاف) القائم بين (أنحاء) الشيء المدروس و (التضاد) القائم بين (الصفات) . فنتبين في هذين الزوجين من المصطلحات ناحيتين من حركة المعرفة ألا وهما (واقع) الشيء في أنحاءه المختلفة و (الصورة الذهنية) لهذا الشيء نفسه في صفاته المتضادة . هذا على مستوى (التحليل) . أما على مستوى (التركيب) فنلاحظ التمييز ذاته بين ناحيتي حركة المعرفة ، فان (وحدية) الشيء الحقيقية تقابل (جمع الصفات كلها) في المعرفة . فيكشف عن هذا الاستعمال الدقيق للمصطلحات نظرية واقعية للمعرفة تميز بين واقع الشيء وبين واقع المعرفة بوصفها ظاهرة ذهنية تكتشف في الصفات ، الواقع ، وتعبّر عنه في اللغة . أما مصطلح (الصفة) فبالغ الاهمية في نظرية المعرفة هذه فان المعرفة انما هي (علم بالصفات) ، وحركة المعرفة تسير من صفة الى صفة أخرى . ومعنى هذا أن المؤلف يحسب الصفة تصيب وتدرّك واقع الشيء أو بالاحرى فالصفة بوصفها صورة ذهنية تطابق واقع الشيء . ان استعمال المصطلحات الدقيق يكشف عن بنية المعرفة في فكر أبي قرّة وهذه (البنية الثلاثية) للمعرفة أساس منهج أبي قرّة اللاهوتي .

هذا ونجد في (المير على سبيل معرفة الله ^(٥)) نصا يمكننا من استنباط بنية المعرفة

في رأي أبي قرّة وتوضيحها . فيقول النص : « انما عرفنا الله إما من صفته (التي وصف بها نفسه) لنا ، وإما من أثنا اهتدينا اليه بخلائقه التي (تدرّبتها) عقولنا . فمن كلا القولين يلزم لا محالة أن تكون الخلائق تشبه الله في بعض حالاتها ، لان الله لو وصف لنا نفسه بما لم نر شيئا له لما كان لصفته موقع في عقولنا ولا كنا نتوهمها أصلا ، وما كانت غاية ما ندينه به الا الكلام ولفظ ينطق به على غير معنى العقل . » ان القارئ يلقى في هذا النص ثلاثة حدود تدل على ثلاثة أبعاد في الصفة وهي « الصفة التي بها وصف الله نفسه » ثم « موقع الصفة في عقولنا » وأخيرا « الكلام ولفظ ينطق به على غير معنى العقل » . وأما الأبعاد الثلاثة فهي واقع الصفة في الله والانسان ، ثم المفهوم العام الذي يدل على واقع الصفة ، أي الصفة بوصفها صورة ذهنية للواقع ، وأخيرا الصفة من حيث تتجلى في الفاظ اللغة . ها هي ذي بنية المعرفة الثلاثية : الواقع ، والمفهوم ، والحد . ومعنى هذا أن اللغة تعبر عن الفكر الذي بدوره يعكس الواقع . ذلك أن التفاهم بين المتحدث والمستمع يقتضي تطابق اللغة والفكر وكذلك تطابق الفكر والواقع ، فاللغة تحمل الواقع أي حقيقة الصفات من حيث له « موقع في العقل » .

نرى أن اللغة في رأي أبي قرّة أداة تؤدي وظيفة وهي نقل المعاني أي تبليغ البشارة : ان اللغة أداة التعبير لا أكثر ولا أقل . ونرى كذلك أن اللغة بوصفها أداة التعبير عن الفكر تتميز عن الفكر تميّزا واضحا . وهذا التمييز يمكن

المؤلف من وضع منهج لاهوتي جديد وتطبيقه على قضية الصفات الالهية كما سنرى في قسم لاحق من هذه الدراسة . ان هذه البنية الثلاثية للمعرفة تتأصل في نهاية الامر في النظرية الواقعية للمعرفة . وهذا الالحاق على واقعية المعرفة ذو بال كبير في سياق تطور الفكر العربي في آخر القرن الثاني هـ وفي مطلع القرن الثالث هـ .

ان وصف المعرفة بأنها « حركة الارتفاع » أمر مهم يتيح لنا أن نربط بين نظرية أبي قرة للمعرفة ومنهجه اللاهوتي مكتشفين وحدة هذه النظرية . ونجد في ميمره المعنون بـ « رسالة في اجابة كتبها الى صديق له كان يعقوبيا فصار أرثوذكسيا عند رده عليه الجواب » النص التالي ^(١) : « ومنطق النفس أيضا ومنطق الانسان ليس بسواء لان منطق تلك أنها مبرأة من الاوهام غير الجسدانية وأما منطق الانسان فان اول مشاكلته الصور الهيلانية . ومن تمثيل ما يرى يرتفع بسبيل مختلفها (!) . واذا استقصى الانسان جهده فانه لا يقدر ولا يطبق البتة أن يذوق بحس العقل العنصري غير الجسداني ، ولكنه انما يستدل عليه إما من آثار فعله ، واما من أشياء ، أو انه يتوهمه على خلاف حال الاجساد . فقد عرف الانسان في كل حالاته أنه غير النفس وشتان ما بينه وبينها ، وان كان قد أشبهها في بعض حروف حده على حال اتفاق الاسماء . » يكشف هذا النص أمرا يهمنا في هذا السياق وهو وصف المعرفة بأنها « ارتفاع الانسان من الصور الهيلانية الى العقل العنصري بسبيل مختلفها » من غير أن يصل الى تلك القمة . وذلك

لان الخلاف لا يفتنى في الشبه . ويبدو كأن أبا قرة يمثل حركة المعرفة الارتقاعية على شكل القطع الزائد الذي يتقارب جزءاه تقاربا لامتناهيا من غير أن يتلاقيا .

ان حركة المعرفة الارتقاعية على سبيل الشبه والخلاف انما هو منهج المماثلة الذي سوف نتحدث عنه بتفصيل فيما بعد . المهم في هذا السياق أن أبا قرة يرى حركة المعرفة في منهج المماثلة بوصفها ارتفاعا من الواقع الحسي المعروف الى الواقع العقلي غير المعروف . ويصف نصنا هذه الحركة بأنها « استدلال على العقل العنصري من آثار فعله » . وهذا أمر جدير بالذكر بمقدار ما سنرى أبا قرة يصف منهج المماثلة بأنه استدلال بالمعروف على المجهول ان وصف حركة المعرفة بأنها ارتفاع يكشف لنا عن وحدة النظرية والمنهج في فكر أبي قرة .

العام والخاص . مشكلة الوحدة والكثرة :

هذا ومقدمة (المير في موت المسيح) تتيح لنا ايضاح ناحية أخرى من نواحي نظرية المعرفة عند أبي قرة لا تقل أهمية عما سبق لنا الحديث فيه . ذلك أن هذا القسم من النص وهو يشكل وحدة إفادية ، انما يقوم هيكله على التعارض بين (معرفة الانحاء) التي تؤدي الى التضاد وبين (معرفة كافة أنحاء الشيء في وحدتها) التي هي معرفة الحقيقة فتسمى (ارتفاعا) و (تحريرا) . انه التعارض بين معرفة (ماهو عام) وبين معرفة (ماهو خاص) . والعالم هو الكلي ، والخاص هو الجزئي والمشخص . ويتضمن هذا التعارض التضايق بين الكثرة

التي لا يثقل لها الا بوجود منطقي (بالتضاد) ، ويربط كذلك (الوحدة) (بالواقع) و (الحقيقة) ويمكننا أن نتبين في تداعي الافكار هذا ، البنية الاساسية لفكر أبي قرة . ذلك أنه ينكشف عن تداعي الافكار هذا أمران أولهما نظرية معينة للمعرفة ترى في المفهوم العام المجرد أي الفكرة الكلية الشاملة المعرفة الحقيقية ، رغم انها تتمثل تضادات المفاهيم الخاصة في حركة المعرفة تعدّها مرحلة تمهيدية لهذه الحركة . وتترتب هذه النظرية للمعرفة على الرؤية الواقعية للصفة . أما (الصفة) فتساوي على ما يبدو المفهوم العام أو ما يسمى (بالكليات المعروفة) في الفلسفة الأوروبية المتوسطة . هذا ويكمن في نظرية المعرفة هذه رؤية أنطولوجية تعتبر وحدة (ماهو عام) الحقيقة والوجود الحق ، في حين أنها لا تقرر لكثرة (ماهو خاص) الا بوجود منطقي . ان هذه الرؤية الانطولوجية تعجز عن تمثل ظاهرة الكثرة فكريا فترفضها حاسبة اياها مناقضة للواقع .

لقد استعرضنا نصين يدور كل منهما حول قضية العلاقات بين العام والخاص على صعيدي الواقع والمعرفة . ورأينا أن الاساس الفكري في كلا النصين هو النظرية الواقعية للمعرفة ، فان المعرفة تدرك وتصيب حقيقة الاشياء . ان هذه النظرية الواقعية هي الموقف الاساسي من المعرفة عند أبي قرة فهو يقول بأن الحدود والمفاهيم العامة والمصطلحات تطابق الواقع . على أنه يتطرق الى هذه المسألة من وجهتي نظر مختلفتين، فانه ينسب ، في النص عن مسألة الكثرة والوحدة، الوجود الخاص الشخص الى الوجود العام المجرد

والتضاد من جهة ، والتضاييق بين الوحدة والحقيقة من جهة أخرى . معنى هذا أن المؤلف يعتبر المعرفة العامة الكلية المجردة المعرفة الحقة، رغم أنه يتضح من سياق النص أنه يقيم وزنا كبيرا للتضاد والمعرفة الخاصة المشخصة كمرحلة تمهيدية ضرورية لمعرفة الحقيقة . فان معرفة ماهو عام تستدعي معرفة ماهو خاص . وذلك لان المعرفة الكلية تجمع المعارف الجزئية .

ونلقى التعارض نفسه اكثر وضوحا واكثر صراحة في نص آخر في (المير عن الثلوث) (٧) فقد تعرض فيه أبو قرة لقضية (الاسم الدليل على الوجه) و (الاسم الدليل على الطبيعة) . أما (الاسم الدليل على الوجه) فهو يعنى أفراد كثيرة تشترك في طبيعة واحدة أي تتسم بذات المجموعة من الصفات وهو (اسم منطقي) . وأما (الاسم الدليل على الطبيعة) فالمقصود به الوحدة الرابطة بين الافراد الكثيرة ، أي المجموعة من الصفات ، وهو (اسم ثابت عام) . ففرد من الافراد المشاركة في طبيعة ما لا يستوفي الطبيعة كاملة ولا هو واقعي الا بمقدار مشاركته في الطبيعة .

ان هذا النص وهو يشكل وحدة افادية انما يقوم هيكله على التعارض بين وحدة الطبيعة وكثرة الوجوه من جهة ، وعلى التعارض بين الاسم المنطقي والاسم الثابت العام من جهة أخرى ويحتوي هذا التعارض على التضاييق بين الاسم المنطقي والكثرة من جهة والتضاييق بين الاسم الثابت العام والوحدة من جهة أخرى . (٨) لقد تبين مما سبق أن أبا قرة يربط (الكثرة)

الذي يعتبره واقعا وحقا ، بينما يعد معرفة ماهو عام نتيجة ماهو خاص في النص عن المعرفة . وذلك لانه يطرح قضية العام والخاص في كل من النصين على مستوى آخر فيتحرك في الاول على مستوى الانطولوجية وفي الثاني على مستوى نظرية المعرفة . ان الفرق في وجهتي النظر رهن بالخلاف في نقطتي الانطلاق .

منهج الماثلة :

سبق لنا أن درسنا قضية المعرفة في بعض نصوص ثاودورس أبي قرة من الناحية النظرية واكتشفنا في أساسها وحدة النظرية والمنهج . فينبغي لنا أن نتصدى لدراسة حركة الارتفاع هذه من ناحية المنهج . وذلك لانه قد أحدث في تاريخ الفكر العربي منهجا جديدا ألا وهو منهج (الماثلة) (٩) . فالماثلة في المنطق صفة المفهوم (أي الفكرة الشاملة العامة) الذي يصدق على كائنات مختلفة أو حقول مختلفة من الوجود بتغير معناه من غير أن يفنى قوام المفهوم ذاته . فليس المفهوم مشتركا أي ذا معاني متباينة تباينا تاما عند اتفاق اللفظ ، وليس هو متواطئا أي ذا نفس المعنى الوحيد في أي سياق وأية جملة كان ، وانما هو مماثل أي يحتفظ بقوام المفهوم ذاته عند التغير الباطني في معناه حتى ان الهوية والتباين أو الشبه والخلاف يتحدان في قوام المفهوم بغير انقصام . وتتأصل الماثلة المنطقية في الماثلة الحقيقية أي في شبه وخلاف الكائنات . وكما يشمل مفهوم الوجود المماثل المفاهيم العامة كافة ، كذلك تتمثل ماثلة الوجود في شبه وخلاف الكائنات (١٠) .

وشرح أبو قرة منهج الماثلة في (المير على سبيل معرفة الله) (١١) . ويقدم ثلاثة سبل وهي (سبيل الاثر) و (سبيل الشبه) و (سبيل الخلاف) . ونلقى في (سبيل الاثر) البرهان على وجود الله من مبدأ العلوية كما ساق أرسطو هذا البرهان في كتاب (ما بعد الطبيعة) (١٢) . أما (سبيل الشبه) و (سبيل الخلاف) فيشكلان منهجا واحدا متساوقين في وحدة منهجية متماسكة ف (سبيل الشبه) انما هو تطبيق صفات الخلق على الخالق أي وصف الاله بصفات البشر « فقد يقول كل واحد ان الله حي سميع بصير حكيم قوي عدل جواد وما شاكل ذلك ، وهذا كله قد نراه فينا وعندنا » (ص ٧٨) . معنى ذلك أن سبيل الشبه مبني على فكرة اتفاق الصفات في الاله والانسان . أما (سبيل الخلاف) « فيه نوقف العقل على حد التشبيه » (ص ٧٩) . ذلك أننا « نقول إن الله حي والانسان حي ، وان الانسان يشبه الله في أنه حي ، فاذا ذهبنا ننظر في هذا علمنا أن حياة الانسان لها بدء وأنها لاتزال تنتقل في تغير الحالات حتى تقضي الى البلى والهلاك ، ونعلم أن الله حي على خلاف هذا كله ، أي أنه لا بدء له ولا منتهى ، ولا يتغير ، أو تعرض له آفة أو اذى » (ص ٨٠) . ومبني هذا المنهج أو (السبيل) على تبين وابرار الخلاف القائم بين الاله والانسان في صفاتهما المشتركة . هذا واذا تهج أحد السبيلين بمعزل عن الآخر فقد اختل منطق المنهج . وذلك لان (سبيل الخلاف) يقتضي (سبيل الشبه) بالضرورة . اذ لا خلاف الا عند الاتفاق . وكذلك يؤدي (سبيل الشبه)



المعروفة عصرئذ في الدولة العربية . وهناك ادلة أدبية (الصياغة الادبية المختلفة في كل من القسمين) وبنائية (جدول الاديان والمذاهب يفصم وحدة السياق الفكري) ، على أن الاطروحة الفلسفية اللاهوتية كانت قائمة بحد ذاتها . ويؤيد هذه الفكرة المقارنة بين (المير في سبيل الله) و (المير في وجود الخالق والدين القويم) فيتين أن الاول يغطي القسم الفلسفي اللاهوتي من ميرنا هذا . يبدو اذن أن ابا قره ضر وثيقتين أدبيتين بعضهما الى بعض في ميرمه هذا .

وقام هيكل الاطروحة الفلسفية المنطقي على الماثلة . وذلك لان برنامج المير وهدفه انما هو معرفة الخالق من الخلق ومعرفة كمال الله وصفاته من صفات الانسان عن طريق الاستدلال . وكذلك يستدل بشهوات الانسان وتطلعه الى الحياة الجميلة السعيدة على النعيم الكامل . ان منهج الماثلة في رأي أبي قره استدلال بما يرى على ما لا يرى . وفيما تؤدي الماثلة الى معرفة صفات الله انطلاقا من صفات الانسان (الشبه) ، تقود هي أيضا الى معرفة خلافهما (بالارتفاع عن طبيعة الانسان على الخلاف) ، ويضرب أبو قره مثل رجل يرى وجهه في المرآة و « يستدل بما في المرآة على واقع الرجل ... ويرتفع عن الشبه ... بالخلاف ... » كذلك نرى في طبيعة الانسان وفواضله الله من الشبه القائم بينهما الا أن الله يرتفع عنها بالخلاف (ص ٧٧٣) . أما الصفات الالهية التي يتوصل العقل الى معرفتها عن طريق الماثلة فهي الوجود والحياة والعلم والولادة .

الى الاتفاق التام المتكامل بين الطرفين من غير (سبيل الخلاف) ، ان الخلاف يكمن في الاتفاق والاتفاق يكمن في الخلاف ، فالاثنا يشكلان وحدة جدلية في المنهج .

ان المنهج الموصوف بـ (سبيل الشبه) و (سبيل الخلاف) انما هو (منهج الماثلة) أي منهج الاختلاف في الاتفاق . أما في مجال الفكر الديني فيقوم هذا المنهج في قياس الالهيات على الانسانيات ، وأساس ذلك الاتفاق القائم بين الدائرتين عند اختلافهما . ويطبق أبو قره هذا المنهج على قضية خطيرة في الفكر الديني الاسلامي ، هي قضية الصفات الالهية . فمعنى (ماثلة الصفات) هذه أن في حقيقة الاله شيئا ، مثل نسبته الى ذات الاله كمثّل نسبة حياة الانسان وقدرته وعلمه وغير ذلك الى ذات الانسان . هذه هي الفكرة الاساسية الكامنة في حديث أبي قره عن الشبه والخلاف بين الاله والانسان ، وهذه الفكرة تفترض في نهاية الامر النظرية الواقعية للمعرفة التي قد رأيناها آنفا .

ان (المير على سبيل معرفة الله) ينهج منهج الماثلة كبرهان استدلالي على وجود الله . ونلقى هذا البرنامج بشكل أكثر منهجية في (المير في وجود الخالق والدين القويم) (١٣) . وينطوي هذا الكتاب على قسمين مختلفين في مضمونها وصيغتهما الادبية . فالقسم الرئيسي بحث فلسفي لاهوتي في معرفة الله ومنهج معرفته . فقد أدرج أبو قره في هذا البحث الفلسفي القائم بحد ذاته نقاشا جدليا في الدين الحقيقي يحتوي على جدول الاديان والمذاهب

الشخص باسم الوجه لدخوله في شمول اسم الطبيعة .

ولا نلث أن تبين في سياق هذا النص أن (مماثلة الاسماء) هذه تنطبق على مفهوم (الانسان) كما انطبقت على مفهوم (الصفة) ، ذلك أن شخصا من الاشخاص لا يستوفي الطبيعة البشرية رغم أن كل واحد من الاشخاص يحقق هذه الطبيعة بوصفه انسانا فيمكننا أن نلقي على كل واحد منهم اسم (انسان) مع العلم أن أحدا منهم ليس (الانسان) . ومعنى ذلك أن كل شخص انساني (يشبه) غيره من الناس في الطبيعة الانسانية و (يختلف) عنه في أحوال هذه الطبيعة وقد تحققت في شخصه . ولذلك يوصف مفهوم (الانسان) بأنه (مفهوم مماثل) ، ويقال كذلك بأن اسم الانسان ينطبق على كل شخص (بالمماثلة) . ومعنى هذا الكلام أن مثل نسبة كل شخص انساني الى الطبيعة كمثل غيره من الاشخاص الى الطبيعة الانسانية ذاتها . ها هو ذا اتفاق النسب في كائنات مختلفة . وتبين أن (الانسانية) في هذا السياق صفة من الصفات يشترك فيها عدد كبير من الافراد فتشكل الصفة الواحدة (الشبه) عند (خلاف) تحققها الفردي .

هذا ونعثر على مسألة مفهوم الانسان في سياق مسألة لاهوتية اخرى الا وهي رأي أبي قرة في المسيح الذي يعالجه في ميمر (رسالة) فقد جعل هو دراسة الطبيعة الانسانية اساسا لدراسة القضية اللاهوتية ، أي أنه نهج في البحث اللاهوتي منهج المماثلة الذي يشكل هيكل ميمره

ولا يقف ابو قرة عند معرفة صفات الله ولكنه يتطرق الى البحث في « كمال النعمة » للانسان وحياته الابدية عن طريق الاستدلال بشهوته وميله عن الموت . فان كل هذا دليل على كمال وجود الانسان . ويصل ابو قرة الى أقصى حد فكره بفكرة أن « يصير الانسان لها » (ص ٨٣٠) . ولا بد أن تفهم هذه الفكرة الشائعة في التصوف المسيحي الشرقي في سياق تفكير ابي قرة المبني على المماثلة . ان فكرة (تأله الانسان) هي قمة الفكر اللاهوتي الذي نهج منهج المماثلة .

رأينا ، فيما تقدم ، استعمال أبي قرة لمنهج المماثلة في مجال من مجالات الفكر اللاهوتي . على أنه لم يحصر هذا المنهج في قضية الصفات الالهية وانما طبقه على غيرها من المسائل . فقد تطرق في نص آخر له سبق أن درسناه في سياق آخر^(١٤) ، الى مسألة الثالث . وينهض أبو قرة في هذا النص لشرح قضية تثليث الاقانيم في توحيد الطبيعة الالهية بالاستناد الى مثال كثرة الافراد في الطبيعة الانسانية الواحدة . ويقول ان مثل علاقات الاشخاص الكثيرة بالطبيعة الانسانية الواحدة كمثل علاقات الاقانيم الثلاثة بالطبيعة الالهية الواحدة . ها هو قياس الدائرة الالهية على الدائرة الانسانية عن طريق ابراز اتفاق النسب على اختلاف القوام في كل منهما . ومعنى هذا أن في الذات الالهية شيئا مثل نسبته الى الذات كمثل نسبة الاشخاص الى الطبيعة الانسانية . ولذلك يسمى الاقنوم باسم الوجه لدخوله في شمول اسم الطبيعة ، كما يسمى

المنطقي • ووصف منهجه في النص التالي (ميامر ، ص ١٢٧ - ١٢٨) : « وحيث أراد عقل الآباء القديسين أن يمثلوا (!) ما قد عرف ويمكن أن يعرف من هذا العلم المكنون ، بما هو دونه من الاشياء التي ترى ، وذلك انحطاطا لانه أرفع من عقولهم ، فالتمسوا أن يفصلوا هذا الفعل أي هذا الاختصاص وهذه الاضافة من الذي يضاف الى الشيء وهو منه بائن مفروج • ولم يكن لهم شيء أشد مشكلة لتحقيق ما يرى من ذلك (من) مثل النفس والجسد • مع أنه ليس في كل شيء يشبهه كما قد ذكرنا • ولكن في الوجوه التي قد بينها ورسمناها قبلا مع أنه أرفع وأفضل من تلك الانحاء المشكلة من اتصال النفس والجسد » يمكننا هذا النص أن نقرب الى منهج أبي قرة من جانب آخر فقد اصطلح هو على مفرد (مثل) تسمية لمنهج « الآباء القديسين » اللاهوتي • ويلفت هذا المصطلح الاهتمام بمقدار ما يذكرنا بمصطلح (المماثلة) • فيعبر مصطلح (مثل) فعلا عن جهتي منهجنا أي الشبه والخلاف • ولكن هذا المصطلح يكشف لنا عن ناحية أخرى لمنهج المماثلة عند أبي قرة لم نر مثيلا فيما سبق • ذلك أنه يتخذ المماثلة كما رأينا منهجا يؤدي به من معروف الى معرفة المجهول • أما في نصنا هذا فينصب المنهج على « أن يمثل ما قد عرف ويمكن أن يعرف من هذا العلم المكنون بما هو دونه من الاشياء » ، فالمماثلة تؤدي وظيفة التعبير عن أمر غيره • ان منهج المماثلة يرمي الى فهم وادراك

ما هو معروف من أول الحديث • ولما قام هذا البحث على المماثلة لم يكن بد لابي قرة من التعمق في (الاطروبولوجية اللاهوتية) • فيتوسع في تحليل صفات الطبيعة الانسانية من حياة وقدرة وعلم ويدقق النظر خاصة في (تركيب الانسان) أي في (طبيعة الانسان المركبة من جسر ونفس) توضيحا وتبيينا للمماثلة أي علاقة الشبه والخلاف القائمة بينها وبين اتصال الطبيعتين في شخص المسيح •

استعرضنا بعض نصوص من آثار أبي قرة يطبق فيها منهج المماثلة على قضايا الفكر اللاهوتي ، وكشفت لنا هذه الدراسة نمطا من أنماط الفكر الديني بني على (المماثلة بالنسبة) • والمماثلة بالنسبة في أول أمرها تنتمي الى مجال المنطق فتتطرق على الاسماء • على أن النظرية الواقعية للمعرفة التي اكتشفناها في آثار أبي قرة تبين أن (مماثلة الاسماء) هذه تعبر عن علاقات واقعية في حقيقة الاشياء • ومعنى ذلك أن اسم الانسان ينطبق على جميع الافراد لان هناك مجموعة متجانسة من الصفات والسمات يلقي عليها اسم (الطبيعة الانسانية) • ونسبة كل واحد من الافراد الى هذه الطبيعة كنسبة غيره من الافراد • أو بالاحرى ان وحدة النسب في الاسماء المختلفة التي تتجلى في مماثلة الاسماء انما هي موجودة حقا في واقع الانسان • واذا أخذنا موقف أبي قرة من مسألة الكثرة والوحدة بعين الاعتبار فقد تحققنا ان المماثلة بالنسبة تفرض ، في منطقة على الاقل ، (المماثلة بالتناسب) وهي تدل على مشاركة حقيقية من الكثيرين

أي وسيلة للحصول على علم ما وهو يقصر الوصول الى معرفة شيء مجهول عن طريق قياسه على شيء معروف . واستعمال المماثلة هذا انتهاك المنهج على الاقل في الفكر اللاهوتي . وهذا امر يبين من تعريف المماثلة (سبيل الشبه والخلاف) في حين أن القياس منصب على ابراز الشبه . لذلك لا يستوفي القياس المماثلة بل بالعكس يؤدي الى أغلاط تفكيرية اذا طغى على التفكير . فقد رأينا ابا قرة يعي هذا الخطر عندما ينتقد منهج مذهب الطبيعة الواحدة . على انه يقع في الغلط الذي ارتكبه ، بعد خمسة قرون ، فلاسفة المدرسة الاوروبية الوسطى ، معتبرين مماثلة الوجود برهان وجود الله .

جمهور ابي قرة :

لقد رأينا ابا قرة يحدث منهجا لاهوتيا جديدا في تاريخ الفكر الديني عند العرب وهو يتناول المسائل الكبرى في اللاهوت المسيحي باللغة العربية . فيطرح علينا السؤال من كان جمهور ابي قرة ؟ وهو سؤال لا بد لنا من النظر فيه ولو نظرة سريعة . فلمن كتب أطروحاته اللاهوتية باللغة العربية ؟ وهذا السؤال مبرر . ذلك أن لغة الثقافة المسيحية الشرقية وناقلة الحركة الفكرية المسيحية في دائرة الخلافة العربية ، كانت عصرئذ اللغة السريانية ، والى حد ما اللغة اليونانية . فقد وردت باسم ابي قرة آثار لاهوتية باللغة اليونانية ، ويذكر هو نفسه ثلاثين ميمرا وضعناها باللغة السريانية (١٧) . فما زالت اللغة السريانية تقوم بدور ناقلة الفكر المسيحي والثقافة المسيحية حتى القرن السادس للهجرة وكانت

المختلفين بالماهية في صفة ما ، ولكن مشاركتهم في الصفة تجيء مختلفة لخلافهم في الماهية (١٥) . وهذا هو الاتفاق في الخلاف . ودليل من الادلة على تداخل وتشابك المماثلة بالنسبة والمماثلة بالتناسب انما هو التذبذب الدلالي بين مصطلحي (الاسم) و (الصفة) فان الاسم يأخذ في بعض الاحيان معنى الصفة .

فهل تظهر المماثلة بالتناسب في آثار ابي قرة وكيف ؟ اننا نكتشفها في بنية تفكيره اللاهوتي التي تتجلى في هيكل كتبه المنطقي . (فاليمر على سبيل معرفة الله) بني هيكله المنطقي على المماثلة بالتناسب . ذلك أن ابا قرة يرى في سبيل الشبه وسبيل الخلاف « دلالة على الله » فيدمجها في برهان وجود الله المبني على مبدأ العلوية حتى ان فكرة العلوية تشتمل على المحاج كلها باعتبار أن سبيل الاثر له صدر المحاج (١٦) . ويظهر هذا الهيكل المنطقي بوضوح اكثر في (الميمر في وجود الخالق والدين القويم) الذي يربط صراحة بين المماثلة ومبدأ العلوية . والفكرة الخلقية التي تكمن وراء بنية المحاج هذه انما هي أن العلوية والمماثلة مرتبطتان بل ان المماثلة بين الخالق والخلق مبنية على العلوية . أو بالاحرى فان الانسان يشارك الله في صفاته من حياة وعلم وقدرة وغير ذلك ولكن على قدره ونحوه الانساني . يرى أبو قرة تمام الوضوح أن المماثلة بالتناسب تتركب ، على صعيد المنطق ، من المماثلة بالنسبة ومبدأ العلوية ولذلك يضم الاولى الى الثانية في وحدة « الدلالة على الله » .

يعتبر ابو قرة منهج المماثلة أداة للمعرفة

اللغة الدارجة للمجتمعات المسيحية المقيمة بأراضي الدولة العربية حتى القرن الرابع للهجرة (١٨) .
ان هذا الامر وحده يبرر التساؤل عن اولئك المثقفين العرب الذين كانوا يحتاجون الى مثل هذه الاطروحات اللاهوتية حول المسائل الكبرى للفكر المسيحي ، اذ كان من المحتمل بل من الاكيد ان يكون المثقف المسيحي في ذلك العصر قد أجاد احدي لغتي الثقافة المسيحية . فيمكننا القول بالجملة ان ظاهرة ميامر أبي قرة العربية بحدا ذاتها تطرح مسألة الجمهور .

وتبرز مسألة الجمهور بروزا اكثر وتنضح وضوحا اشد عند دراسة أسلوب هذه الميامر . ذلك أن القارئ الذي تعود أسلوب الفكر الديني الاسلامي لا يلبث ان يعثر على الفاظ وعبارات خاصة بلغة هذا الفكر الديني فيتساءل عن وظيفتها في سياق النص . فلنأخذ مثلا على ذلك نصا من ميمر (رسالة) (ص ١١٧ -) وهو نص يختصر فيه ابو قرة نقده على رأي مذهب الطبيعة الواحدة في منتهى الشدة وغاية العنف . وقد وردت في هذا النص العبارات التالية : « باذن الله » ، « الافتراء المستوجب لكل غير ذي لب » ، « شبه » (بالنسبة للمسيح) . كل هذه العبارات تختص بلغة القرآن الكريم (١٩) . ويثير تراكم هذه العبارات في نص جدلي قصير أسئلة : أفوقعت هي في الحديث عرضا ؟ أم هي شواهد لثقافة المؤلف اللغوية والدينية ؟ أم تؤدي وظيفة ما في سياق النص ؟ يبدو لي ان هذه الفرضية الاخيرة صحيحة . وذلك لان تراكم الالفاظ والعبارات

يعارض فكرة العرض ، وكل كلمة او عبارة تقع في حديث الانسان تنقل معنى واعيا او غير واع ، ولذلك يستوعب الافتراض الثالث غيره .

واذا ادت هذه العبارات القرآنية وظيفة ما في هذا الحديث اللاهوتي فما هي ؟ انها تحمل دلالة خاصة أي تؤدي وظيفة ال (CODE) . ومعنى هذا ان وجود هذه العبارات في نصنا يشير الى دخول الاسلام في حقل النقاش اللاهوتي على مستوى نية المؤلف الشعورية أو اللاشعورية . ومعنى ذلك ان هناك في هذا المقطع من الميمر (وهو وحدة افادية) بل في الميمر كله مستويين من الحديث الجدلي وهما (أ -) مستوى الجدل بين المذاهب المسيحية وهو مستوى الحديث الصريح ، و (ب -) مستوى الجدل مع الفكر الديني الاسلامي من خلال مجادلة مذهب الطبيعة الواحدة . ودراسة أسلوب ابي قرة يدل على وجود هذين المستويين في حديثه اللاهوتي بأسره .

ان هذه التأملات تقودنا الى استنتاج أول حول مسألة جمهور أبي قرة . يبدو أنه نوى في آثاره العربية الجدل مع مثقفين مسلمين فقد ترسبت هذه النية الواعية أو اللاواعية في هذه الكلمات الخاصة بلسان الفكر الديني الاسلامي .

هذا وهناك دليل آخر ينضم الى ما سبق من الادلة فتتضام جمعاء متقاربة الى نقطة واحدة في دعم هذا الاستنتاج . وهذا الدليل ينتج عن دراسة تفاعل أبي قرة مع الحركة الفكرية في عصره .

منزلة أبي قرّة في الحركة الفكرية :

رأينا ، عند عرضنا بعض نصوص أبي قرّة ، أنه يتخذ موقف الواقعية من المعرفة • ورأينا أن منهجه اللاهوتي يترتب على هذا الموقف النظري • فما منزلته في الحركة الفكرية النشيطة التي كان عصره يمتاز بها ونحن نعلم أن قصده الاول الرئيسي انما هو الجدل والمناظرة ؟

كان من أبرز سمات الحركة الفكرية والثقافية عصره ، نشاط المعتزلة ، ليس في علم الكلام وحسب ، ولكن في المجالات المختلفة للعلوم والفكر • فلا نستغرب من أبي قرّة أن نعثر في ميامره على آثار التفاعل الفكري بينه وبين المعتزلة الذين أحدثوا في الاسلام الفكر الديني ، بل ان نراه يتأثر بهم في اسلوبه التفكيري محافظا في آن واحد على استقلاله الفكري (٢٠) ولما جرى هذا التفاعل في ميدان الجدل ومناقشة القضايا اللاهوتية ، ومنها قضية الصفات الالهية ، فقد دخل في منطقهم واسلوبهم التفكيري ذاهبا معهم الى اقصى حد ممكن • ويمكننا ان نمثل ذلك بمفهومه للايمان ، فانه يبرز دور العقل في « تدبير الايمان » إبرازاً يقارب تشديد المعتزلة على اهمية العقل بكونه حاكما ومسيطرا على كل شيء في حين انه يقدم ، في اول الميمر عن الثالوث ، تعريفا للايمان يقيم وزنا كبيرا لما يفوق العقل وذلك بالاستناد الى الفكر الديني المسيحي • (٢١)

هذا ويظهر تفاعل أبي قرّة مع الفكر الاعتزالي بكل وضوح في موقفه من قضية الصفات الالهية ، ونحن نعلم ان هذه القضية ، التي كانت تحتل مركزا خطيرا في مذهب

الاعتزال ، مرتبطة بنظرية المعرفة • ولقد رأينا فيما سبق أن الصفة ، في رأي أبي قرّة ، امر واقعي باستطاعة الانسان أن يعرفها ويتحدث عنها • اما الصفات الالهية فإن نظريته للمعرفة تتضمن فكرة (الشبه) بين الاله والعالم في الصفات على أن الشبه مماثل غير متواطىء • والحديث عن الشبه والجهد الظاهر الذي يبذله ابو قرّة في اقناع خصومه به انما هو دليل واضح على أنه يرمي بحديثه الى المعتزلة ، فان القول بالشبه كان تحديا بالنسبة لهم رافضين فكرة (التشبيه) بالاستناد الى مفهوم معين لتوحيد الله رفضا كاملا عنيفا • (٢٢) واذا أخذنا أهمية قضية الصفات الالهية لفكر المعتزلة بعين الاعتبار ، تحققنا ذلك • ان هذا الرافض لكل شبه وتشبيه بين الاله والخلق موقف تجمع عليه جميع مذاهب الاعتزال ، ويتضمن هذا الموقف من التشبيه انكار حقيقة الصفات الالهية التي يعتبرونها مجرد مظاهر لذات الاله في ذهن الانسان • ويتضمن كذلك انكار واقعية معرفة الاله وواقعية اللغة في الحديث عنه • ذلك ان مظاهر الخلق تدل على قدرة الاله وعلمه وحياته وغير ذلك فيقال انه قادر وعالم وحي الخ ، وفي الحقيقة ليس هناك غير ذاته (٢٣) • فاثبات صفة من الصفات عن الاله انما يعني نفي نقيض تلك الصفة عن ذاته • ان فكر المعتزلة اللاهوتي يتصف بأنه (لاهوت سلبي) أي ينهج في الحديث عن الالهيات نفي الصفات الايجابية عن الاله • فيرى المعتزلة أن الصفات لا تطلعنا على أي شيء كان عن حق الاله سوى اثبات وجوده • وذلك لان المعنى الخاص

الموقف بكلا المذهبين الى (اللاأدرية) أي نفي واقعية المعرفة عن طريق المفاهيم العامة ، وكذلك الى نفي حقيقة اللغة وواقعيتها •

أما أبو قرّة فقد تجاوز جدلية التواطؤ والاشتراك مطبقاً منهج المماثلة على قضية الصفات الالهية سابقاً ، فأدى ذلك ، الى احداث هذا المنهج في الفكر العربي على يد أبي الحسن الاشعري (٢٥١ - ٣٢٤ هـ) • فقد قال الاشعري بوجود صفات مشتركة للاله والانسان عند الخلاف التام في أحوال هذه الصفات في كل منهما • ذلك أنه يميز بين (نفس) الاله وبين (نفس) الانسان والخلق ، ويرى أن هناك فرقا أساسياً بين الدائرتين من حيث (نفس) كل منهما أي ماهيتهما • فإن الاله أزلي غير مخلوق في حين أن العالم وجد في الزمان ويتعرض للزوال • ولذلك يمكن وصف الاله بصفات الخلق من غير وقوع في خطأ التشبيه اذا تم هذا التمييز (٢٧) • ان الاشعري يرفض الاشتراك التام (بين حق الاله ولغة القرآن) الذي قال به المعتزلة ، ولكنه يرفض كذلك التواطؤ التام بينهما الذي هو موقف الحنابلة • وفي رأيه أن الصفات تدل على شيء واقعي في ذات الاله مثل نسبته الى ذات الاله كمثّل نسبة الموصوف بالصفة الى ذات الانسان • (٢٩) ها هي ذي (المماثلة) التي نلقاها في منهج ابي قرّة اللاهوتي ، فيستحيل علينا أن نقدر أبا قرّة بقيمته الحقيقية الا اذا رددناه في قرائنه التاريخية ، أي في اطار الجدل بين مذهب الاعتزال وخصومه ، حول قضية الصفات الالهية، فانه تقدم لهذه المشكلة العويصة بحل جديد في

بكل واحدة من تلك الصفات لا يعبر عن حقيقة الاله وانما يدلنا على معنى انساني • وقد ادى هذا الرأي بالبعض من المعتزلة الى الخلط بين عملية (الوصف) ونفس (الصفة) (٢٤) • ومعنى ذلك أن الصفات تنحصر في اللغة خالية من كل معنى حقيقي ، أو بالاحرى فانها ليست سوى (مفاهيم عامة) أو (أفكار شاملة كلية) مجردة عن الواقع لا تعني شيئاً لغير المتحدث • وكانت غاية المعتزلة وفكرتهم الاساسية في اللاهوت السلبي تنزيه الاله عن كل تشبيه بالخلق والمحافظة على تساميه وتعاليه المطلق مستنديين الى مفهومهم الخاص لتوحيد الاله (٢٥) • وتبين في هذا الرأي الاعتزالي أنهم يفهمون الصفات الالهية (بالتواطؤ) أي بتوافق معنى واحد وانطباقه المطلق على الدائرتين الالهية والانسانية (٢٦) ، فيحسبون أن اثبات الصفات من حياة وعلم وقدرة وغير ذلك على الله يعني تصنيفه في جنس المخلوق • ان فهم الصفات (بالتواطؤ) يؤدي بالمعتزلة الى فهم العلاقات بين الاله والعالم (بالاشتراك) أي بتباين الاسماء المتكامل التام (٢٧) • هذه هي الجدلية الكامنة في التواطؤ والاشتراك ويستحيل تجاوز هذه الجدلية المشؤومة بغير الجمع بينهما أي بالمماثلة • اذا وصفنا موقف أبي قرّة (بالواقعية) فسوف يمكننا ان نصف موقف المعتزلة (بالاسمية) ، فانهم ينفون الوجود الحقيقي عن الصفات ، المفاهيم العامة ، ويعتبرونها كائنات ذهنية بحتة • ويساوي موقفهم هذا موقف الاسمية الاوربية الوسطى من (الكليات المعروفة) • و أدى هذا

تاريخ الفكر الديني العربي • ذلك انه أدخل على موقف المعتزلة الاسمي اللا أدري تعديلات نظرية ومنهجية انطلاقا من موقف الواقعية من المعرفة واللغة • وتبين أن هذا الموقف الواقعي مرتبط بمنهج الماثلة كما ان موقف مذهب الاعتزال الاسمي اللا أدري وموقف خصومهم الحنابلة أيضا يترتبان على عدم وجود هذا المنهج عندهم • فيمكننا اذن الآن أن نرى ، رؤية أشد وضوحا ، تفاعل ثاودورس أبي قرة بالحركة الفكرية في عصره فقد دخل نقاشا مداورا (أو مباشرا) معهم • ويتلخص هذا التفاعل في أنه يتبنى قضيتهم المركزية ومفاهيمهم نافذا الى صميم تفكيرهم ويقترح لهذه القضية حلا جديدا انطلاقا من مبدأ منهجي جديد ، بل على أساس رؤية أنطروبولوجية جديدة • ونعثر على تفاعله هذا مع محيطه الثقافي في مجالات شتى في الفكر اللاهوتي (منها مثلاً قضية التفسير ، قضية كلام الله وغير ذلك) في مؤلفاته العربية •

ان تفاعل أبي قرة هذا مع الحركة الفكرية في عصره ومع المعتزلة بالذات دليل من الأدلة المتقاربة على أنه رمى بمؤلفاته اللاهوتية باللغة العربية الى النقاش مع مثقفين مسلمين ، بل لقد كان هذا النقاش سببا من الاسباب لوضع هذه الميامر باللغة العربية •

مصادر فكر أبي قرة :

لقد نظرنا في ناحية من نواحي فكر أبي قرة اللاهوتي ، وبحشنا في تفاعله مع الحركة الفكرية والبيئة الثقافية في عصره ، ونحن نراه يتأثر بها في أسلوبه التفكيري ، في حين أنه يسهم في تكيف وجه عصره فكريا وثقافيا • فيطرح علينا السؤال :

ما مصدر العنصر الجديد في فكر هذا المفكر ؟ وما نصيب ابتكاره في أحداث الماثلة في الفكر العربي ؟ انه لمن البين مما سبق من بحث ، أن أبا قرة قد ابتكر تطبيق منهج الماثلة في معالجة قضية الصفات الالهية • على أن هذا المنهج كان قد مر بمراحل شتى في التطور في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية وفي فكر آباء الكنيسة • فقد عرفه (هيراكليت) واستعمله (أفلاطون) وأما (أرسطو) فقد كرس صفحات جميلة في كتاب (طويقا) لمعالجة قضية (الاسماء المشتركة) وهو يتناول (مماثلة الاسماء) أي (الماثلة المنطقية) (٣٠) • وأما (أفلاطون) فقد طبق فكرة (الماثلة) على الانطولوجية وصاغ الماثلة القائمة بين الاله والعالم في صيغة (المثال - الصور) والمثال هو النموذج الابدئي الذي ينعكس في الصور التي بدورها تشترك في وجود المثال والتي هي قائمة بفضل مشاركتها فيه (٣١) ان الصيغة الافلاطونية للماثلة أثرت في فكر آباء الكنيسة اليونانية تأثيرا عميقا فقد أصبحت قالبا فكريا في الفكر اللاهوتي البيزنطي حتى في أيامنا هذه • واستمرارية فكر أفلاطون في فكر آباء الكنيسة يمتعنا بأساس منهجي كاف لنفترض أن أبا قرة قد اقتبس فكرة الماثلة الانطولوجية بين الاله والعالم من الفلسفة الافلاطونية • وهذا الكلام يصدق على تأثيره بفكر أرسطو • على أن أبا قرة بكونه رائدا من رواد ترجمة مؤلفات أرسطو الى اللغة العربية ، بفضل اتقانه للغة الاغريقية ، كان يألف فكر هذا المفكر العظيم من المطالعة الشخصية في كتبه ، فقد نقل للمرة الاولى الى اللغة العربية كتاب (التحليلات

الاولى) (٣٢) • واذا أخذنا بعين الاعتبار أنه ولد في مدينة (الرها) التي كانت عصرئذ من أعظم مراكز الثقافة المسيحية لا في المشرق فحسب بل في العالم المسيحي بصورة عامة فقد درست ودرست مدرستها اللاهوتية المشهورة • أفلاطون وأرسطو وغيرهما من كبار الفلاسفة • واذا ذكرنا كذلك أنه كان أسقفا على مدينة (حرّان) التي كانت بدورها ملتقى للتيارات الفكرية والمذاهب الدينية المختلفة ، فقد وطّئنا احتمال ألفتة العميقة للمناهج التفكيرية الخاصة بالفلسفة اليونانية •

هذا ونشر في كتاب (طويقا) لارسطو على نص ذي شأن كبير في سياق بحثنا (٣٣) فقد ورد فيه : « فينبغي أن نبحث عن التشابه في الأشياء التي توجد في أجناس مختلفة ان كان حال هذا الشيء عند غيره كحال آخر عند آخر ، مثال ذلك أن حال العلم عند المعلوم كحال الحس عند المحسوس • وان كان حال شيء عند غيره كحال شيء آخر في آخر ، مثال ذلك ان حال البصر في العين كحال العقل في النفس ، وحال الهدوء في البحر كحال الركود في الهواء ، وذلك ان كليهما سكون • » هاهي ذي نظرية المماثلة المنطقية كما وصفت هي باتفاق النسب في كائنات مختلفة • وجدير بالذكر أننا نجد في نص أرسطو هذا ، المصطلحات الاساسية التي يستعملها ابو قرّة مثل (التشابه) و (الاختلاف) و (الحال) • غير أننا تبين فورا أن وجهة نظر أبي قرّة تختلف عن وجهة نظر أرسطو ، فانه يشدد تشديدا على تشابه الصفات في أحوال أجناس مختلفة في حين أن الفيلسوف الاستاجيري يبرز تشابه الاحوال

في أشياء قد صنف في أجناس مختلفة • ويرتهن هذا الاختلاف في وجهة النظر ، باختلاف غاية كل من أرسطو وأبي قرّة • ذلك أن الاول نوى وضع صيغة منطقية عامة ، التشابه في الخلاف ، واما الثاني فقد طبق هذه الصيغة العامة على قضية لاهوتية خاصة مستخلصا منها هذه العلاقات • وفي هذا ابتكاره الفكري (٣٤) •

على أن هذه الصيغة المنطقية للمماثلة بالنسبة ، لا تستوفي فكر أبي قرّة اللاهوتي ومنهجه • وذلك لان فكرة المماثلة القائمة بين الاله والعالم تتجاوز هذه المماثلة المنطقية ، كما أن التوفيق بين سيّلي (الشبه) و (الخلاف) يتجاوز المماثلة بالنسبة التي يطبقها أبو قرّة على المفاهيم العامة • ان المماثلة القائمة بين الاله والعالم علاقة واقعية تشتمل على الوجود والمعرفة • وهذا أمر يتبين من آثار ابي قرّة بالذات وهو يربط المماثلة بالنسبة بمبدأ العلية • ان المنهج اللاهوتي الذي يعرضه في (المير في سبيل معرفة الله) وكذلك في (المير في وجود الخالق والدين القويم) يذكرنا بمنهج آباء الكنيسة اليونانية مؤسسي الفكر اللاهوتي البيزنطي ولا سيما بكتاب (اللاهوت الصوفي) لديونيسيوس الاريوباجي المنحول الذي أثر في تطور الفكر اللاهوتي المسيحي في المشرق والمغرب أعماق تأثير (٣٥) • وبني ديونيسيوس منهجه على التوفيق بين (اللاهوت السلبي) و (اللاهوت الايجابي) اللذين يتساوقان في وحدة منهجية متماسكة وهي حركة المعرفة نحو الاله • وهذه الحركة هي الـ Theoria أي (النظر) الذي يمثل الطريق الى معرفة الله معرفة حقيقية •

الى الفلسفة الافلاطونية المسيحية . واما فكرة (النور الالهي بصفته محركا للمعرفة فأصلها كذلك في الافلاطونية المسيحية ونحن نعلم انها اساس (ميتافيزيقا النور) التي كانت تيارا فلسفيا شائعا في الكنيسة البيزنطية . (٢٨) ان ابا قرة تأثر بفكر الافلاطونية المحدثه التي كانت قد تنصرت على يد آباء الكنيسة ، على أن العناصر الافلاطونية تنظم عند أبي قرة في اطار المنطق الارسطوطاليسي الذي يشكل عماد تفكيره .

ها نحن اولا امام تداخل الارسطوطالية والافلاطونية المحدثه في فكر ابي قرة . ولكن النظر الدقيق في العناصر الداخلة في فكره وفي الفكر العربي المسيحي يقتضي أبحاثا سيمائية مقارنة لتحديد مدى اهمية العناصر المختلفة والطرق التي أدت بها الى هذا الفكر (٢٩) .

لقد استخلصنا من فكر ثاودورس أبي قرة من خلال دراسة نظريته للمعرفة ومنهجه اللاهوتي تأثير ثلاثة نماذج من التفكير الفلسفي الا وهي الفكر الاسلامي بشكله الاعتزالي وفكر أرسطو والافلاطونية المحدثه . ان فكر هذا اللاهوتي العربي مثال من أمثلة التفاعل الفكري بين الاسلام والمسيحية الذي جرى في العصر العباسي ، ونحن نعلم ان هذا التفاعل سبب ونتيجة في آن واحد للازدهار الفكري والثقافي الذي كان ذلك العصر يمتاز به . ولكن هذا التفاعل يشكل ، من جهة اخرى ، الخطوة الاولى من قبل المسيحية على طريق تبني الحضارة العربية .

الملاحظات والحواشي :

(١) ل. غرديه - ج . قنواطي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية . بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٧ - ١٩٦٩ ، الجزء الثاني ،

وللتنظر وجهان أولهما الـ Katharsis أي (التنزيه) وهو بقي الصور الحسية عن الاله ، وأما الثاني فهو الـ Anagôge أي (الارتفاع) وهو استخلاص معرفة الله الحقيقية من الصور الحسية (٣٦) . ورغم أن ديونيسيوس يشدد على تعالي الاله فوق كل تفكير وحديث انساني فانه لا يخل بوحدة منهج معرفة الله الذي هو (النظر) . ان هذا الوصف الوحيد لمنهج ديونيسيوس الاريوباجي يبرز نقاط التلاقي بينه وبين ابي قرة فعلى صعيد نظرية المعرفة نرى أن فكرة المعرفة بوصفها حركة ارتفاعية ، هي من الافكار المركزية عند ديونيسيوس وفي اللاهوت البيزنطي الذي اقتبسها من الفلسفة الافلاطونية المحدثه . وهذه الفكرة كما رأينا فكرة محورية عند أبي قرة . اما فيما يتعلق بالمنهج فسيل (الشبه) والخلاف ، كحركة المعرفة الارتفاعية من الانسان نحو الاله ، انما هو منهج (اللاهوت الايجابي) و (اللاهوت السلبي) أي (التنزيه) و (الارتفاع) كمرحلتين (للنظر) في الاله . تبني أبو قرة هذا المنهج اللاهوتي ، كما أنه تبني نظرية المعرفة الكامنة فيه ، وطبقه على قضية الصفات الالهية ، على انه لا ينكر اطلاعه على منطق أرسطو الذي يشكل الاساس والاطار العام لتفكيره .

وعلى هذا يمكننا الآن أن نرى بوضوح أكثر ، أصول نظرية أبي قرة للمعرفة . فقد رأينا ان يصف المعرفة بحركة ذهنية تسير من معرفة ماهو خاص الى معرفة ما هو عام ، وهذه الحركة ارتفاع من تضاد الكثرة الى وحدة الحقيقة . أما محرك حركة المعرفة نحو الحقيقة فهو النور الالهي (٣٧) . ولقد رأينا ان هذه الرؤية للمعرفة تعود

(٨) والجدير بالذكر في هذا السياق ان المصطلح « اسم » يأخذ تارة معنى المصطلح « صفة » ، مثلاً في « المير » عن ابن الله (راجع: ميامر ، ص ٩١ - ١٠٤ ، وخاصة ص ٩٧) . ويتبين من سياق النص أن المؤلف يتطرق الى قضية الصفة من ناحية قابليتها للمعرفة وهو ينظر الى « الاسماء ... كالسمع والحكمة والصنع وغير ذلك » من حيث « نذكرها وتبلغ الى فهمنا » أي يبرز من هذه الصفات ناحية معقوليتها التي تتجلى في اللغة . اما في نصوص اخرى فنلقى التمييز الواضح الدقيق بين « الاسم الدليل » على شيء ما وبين الشيء المدلول عليه نفسه ونرى أرسطو يستعمل المصطلح « اسم » (to onoma) بالمعنى الثاني مكرساً فصلاً كاملاً ، في كتاب « طويقا » لقضية « الاسماء المشتركة » ، راجع عبد الرحمن بدوي ، منطق أرسطو ، القاهرة ، دار الكتب المصرية ، ١٩٤٨ - ١٩٥٢ ، ص ٤٩٠ الخ ، نقل أبي عثمان الدمشقي .

(٩) هذه هي الترجمة العربية للمصطلح اليوناني Analogia التي يقترحها يوسف كرم - د . مراد وهبة - يوسف شلالة : المعجم الفلسفي ، القاهرة ١٩٦٦ ، صفحة ٤٢ ، لفظة « تشكيك او مماثلة » .

(10) E. Przywara, Analogia entis, in : Lexikon für Theologie un Kirche Bd. I, 468 - 473.

(١١) ميامر ، ص ٧٥ - ٨٢ ، خاصة ص ٧٨ - ٨٠ .

(١٢) بنى برهان أبي قرة على فكرة انحرقة

I. DICK, Un Continuateur — ص ٣٢ - ٤٨ . arabe de S. Jean Damascène : Théodore Abu - Qurra, évêque melkite de Harran. Proche - Orient Chrétien 12 (1962) 209 - 223; 319 - 332; 13 (1963) 114 - 129.

(٢) فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة الخديوية ، المجلد السابع ، القاهرة ١٣٠٨ ، ص ٢٤٨ - ٢٥٢ .

(٣) نشرت هي في كتاب « ميامر ثاودورس أبي قرة أسقف حران ، اقدم تأليف عربي نصراني عني بنشره قسطنطين الباشا ، بيروت ، مطبعة الفوائد (١٩٠٤ م) . - مير في وجود الخالق والدين القويم ، في : المشرق ١٥ (١٩١٢) ٧٥٨ - ٧٧٤ ، ٨٢٥ - ٨٤٢ .

أما مصطلح «مير» فمشتق من اللغة السريانية ومعناه «أطروحة» في مسألة فلسفية او لاهوتية .

(٤) ميامر ، ص ٤٨ - ٥٠ .
(٥) ميامر ، ص ٧٨ . - (٦) ميامر ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٧) ميامر ، ص ٣٣ - ٣٥ . ويجدر بنا أن ننقل هنا زبدة هذا النص : « فالاسم الدليل على الطبيعة هو كقولك انسان وفرس وثور . والاسم الدليل على الوجه هو كقولك بطرس وبولس ويوحنا وهؤلاء وجوه ثلاثة لها طبيعة واحدة وطبيعتهم الانسان فانه ينبغي لك أن تعلم ان بطرس انسان ولكن ليس الانسان هو بطرس وأن يعقوب انسان ولكن ليس الانسان هو يعقوب . وان يوحنا انسان والانسان ليس هو يوحنا الوجه اسم منطقي وليس بثابت بل يقع اسم الوجه على كل واحد من الناس والحيوان وغير ذلك من غير المنفصلات »

(٢٠) ليست عندنا معلومات دقيقة مفصلة عن حياة أبي قرة ولا أخبار عن اتصالاته بالمعتزلة سوى الخبر عن وجوده في بغداد في آخر حياته (سنة ٢٠١ - ٢٠٢ هـ) ومشاركته في حلقات المناظرة في بلاط الخليفة المأمون . ومن المحتمل أنه التقى بهذه المناسبات مع أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام . راجع :

J. DICK Proche - Orient Chrétien 13 (1963) 120 - 129

على أن كتاباته تدل على الفقه لفكر المعتزلة وإطلاعه على الفكر الديني الإسلامي عامة .
(٢١) ميامر : ص ٢٣ . أما العبارة « دبّر الايمان بالعقل » فكثيرة التواتر في هذا المير وغيره مع غيرها من العبارات الشبيهة . وأما اسناد الايمان والمعرفة الى « النور الالهي » في « المير عن موت المسيح » (ص ٤٨) و « افارة العقل » بالروح القدس (في « المير عن ابن الله » ، ص ١٠٤) فيمكن أن نرى في هاتين العبارتين تأثير « ميتافيزيقا النور » وهو تيار منتشر جدا في الفكر اللاهوتي البيزنطي استنادا الى الافلاطونية المحدثة . عن المعتزلة راجع : غردة - قنواتي : نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٩٧ - ١٢٦ .

(٢٢) نجد النص الاساسي بالنسبة لتوحيد المعتزلة في كتاب (مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين) لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٥٥ - ١٥٦ (التحقيق ل : Ritter , Bibliotheca Islamica , Istamboul , 1930) ويرد هذا النص على عدد من المقالات النصرانية (منها الثالث والتأنس) والاسلامية (منها الحشوية والمشبهة) . ونرى في هذا النص

المحرك ، ويعود هذا التفكير الى كتاب « ما بعد الطبيعة » لارسطو ، الجزء ل الذي يعرض نظرية « المحرك الذي لا يتحرك » . ونجد هذا البرهان في كتاب « الايمان القويم » ليوحنا الدمشقي معلم أبي قرة (الجزء ١ : ٩٣) .

(١٣) في مجلة « المشرق » ١٥ (١٩١٢) ص ٧٥٨ - ٧٧٤ ، ٨٢٥ - ٨٤٢ . (ل. شيخو) .
(١٤) راجع النص المستشهد به في الملاحظة رقم (٧) .

(١٥) راجع عن المماثلة بالنسبة والمماثلة بالتناسب : يوسف كرم - د . م . اد و هبة - يوسف شلالة ، نفس المرجع ، ص ٤٢ ، لفظة « تشكيك أو مماثلة » .

(١٦) ميامر : ص ٧٨ . مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٠٠ - ١٥٦ ، (في تحقيق : Ritter, Bibliotheca Islamica, (Istanbul, 1930) .

M. Allard, Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al - Ash - ari et de ses Premiers grands disciples, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1965, pp. 115 - 131 .

(١٧) هذا موقف أبي هذيل العلاف . راجع : مقالات الاسلاميين ص ١٦٥ و ص ٤٨٥ . ونجد موقفا شبيها عند إبراهيم النظام ، راجع : أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، الجزء الثالث ، بيروت ، دار الكتب العربية ، ص ٣٠ .

(١٨) أحمد أمين ، نفس المرجع ، ص ٣٠ و ص ٩٨ ، نفس المرجع : Allard ,

(١٩) وجدير بالذكر في هذا السياق أن أبا قرة يستعمل كلمة « الشبه » دليلا على القياس بين الاله والعالم .

على كتاب الفيزياء لأرسطو . هذا وفي رأي أن قضية انتقال أفكار فلسفية من نظام فكري الى نظام آخر اعقد من مقارنة نصوص فان قرابة أفكار لاندل على تأثير وتأثر وانما على الباحث أن يشير الى الظروف التي يمر فيها اللقاء الفكري وان يبرهن على احتمال انتقال فكرة ما من فلسفة الى فلسفة أخرى . كما ان انتماء اصل بعض المعتزلة الى بلاد الفرس من جهة وتواجد الفلاسفة اليونان في بلاط ملك الفرس من جهة أخرى لا يكفي لاعادة فكر المعتزلة اللاهوتي الى افلاطون وأرسطو . ويمكننا ان نوجه هذا النقد الى الكثيرين من الباحثين . ان القضية هي قضية المبدأ المنهجي ، ولا بد من (قاعدة منهجية) لاثبات هذه العلاقات .

(٢٦) يوسف كرم - د . مراد وهبه - يوسف شلالة ، نفس المرجع ، ص ٥١ ، لفظة « تواطؤ » .

(٢٧) يوسف كرم - د . مراد وهبه - يوسف شلالة ، نفس المرجع ، ص ٥١ ، لفظة « اشتراك » .

(٢٨) هذا هو تفكير الاشعري في كتاب « رسالة كتب بها الى أهل الثغرياب الابواب » ص ٩٣ - ٩٨ ، تحقيق :
Ilahiyat Facultesi Mecmuasi, VIII , 1928. - ALLARD,

نفس المرجع ، ص ١٩٥ - ٢٠٥ .
(٢٩) راجع : « كتاب الابانة عن اصول الديانة » ، ص ٣٩ - ٤٤ ، تحقيق : الرسائل السبع عن العقائد ، حيدر آباد ١٩٤٨ - ١٣٦٧ .
ALLARD, PP. 281 - 285.

(٣٠) راجع : المقالات الاولى من كتاب

كذلك « اللاهوت السلبي » الخاص بالمعتزلة وهم يقولون باستحالة معرفة الله المطلقة على الانسان . فيتضمن هذا النص انكار كل قياس بين الاله والعالم المخلوق . راجع لتحليل هذا النص وتوحيد المعتزلة :

A. N. NADER, Le système Philosophique des mutazila (Premiers penseurs le l' Islam) PP. 49 - 45. - M. ALLARD, Le problème des attributs divins dans la loctrine l' Al-Ashari et de ses premiers grands disciples, Beyrouth Imprimerie Catholique, 1965, 115 - 131 .

(٢٣) هذا موقف ابي الهذيل العلاف ، راجع : مقالات الاسلاميين ص ١٦٥ ، ص ٤٨٥ ، ونجد موقفا مماثلا عند ابراهيم النظام ، راجع : احمد امين ، ضحى الاسلام ، الجزء الثالث ، بيروت ، دار الكتب العربية ، ص ٣٠ و ص ١٠٦ .

(٢٤) أحمد أمين ، نفس المرجع ، ص ٣٠ و ص ٩٨ . - M. Allard نفس المرجع ، ص ١١٥ - ١٣١ .

(٢٥) يرى Nader (نفس المرجع ، ص ٦١ - ٦٣) في مفهوم المعتزلة هذا لوحداية الله وفي رفضهم لكل قياس بين الله والانسان آثار فكر افلاطون وارسطو ، فان افلاطون يصف في حوارهِ (طيماوس) الصانع Demiourgos بأنه يخلق العالم على نموذج المثل الخالدة لا على صورته ، واما أرسطو فينكر القياس بين الاله والعالم باعتبار الاله هدفا للعالم يطمح اليه لا علة له (الفيزياء ٢٦٥ ب - أ) . اما الطرق التي ادت بأرسطو وأفلاطون الى المعتزلة فمرت بالفرس الذين استقبلوا فلاسفة مدرسة أثينا وقد طردهم القيصر يوسطينيانوس (سنة ٥٢٩) ومن عدادهم Simplikios الذي كتب عند الفرس تعليقا

(Teî Epinoiai) الطبيعة الانسانية الواحدة
 في حين أنه يقول بالوجود الواقعي لانفراد
 الاشخاص ، راجع : كتاب « في الايمان القويم »
 ٨/١ ، ٤/٣ . فقد رأينا ابا قرة يتبنى هذه الفكرة
 ولكنه يقبلها قائلًا بواقعية وجود الطبيعة الانسانية
 الواحدة وبمنطقية وجود الاشخاص المنفردة .
 ويظهر هنا تأثير النقاش مع المعتزلة (القول
 حقيقة الصفات) وكذلك تأثير الافلاطونية المحدثة .
 (٣٥) عرف المسيحيون في المشرق العربي
 فكر ديونيسيوس معرفة جيدة ، فقد نقلت آثاره
 عن اللغة الاغريقية الى اللغة السريانية في أوائل
 القرن السادس (م) ولقيت بعدئذ ترجمات شتى .
 وكانت مدرسة الرها مركز دراسة كتبه . راجع :
 A. Rayez, L'influence de Dénys l'Aréopagite
 en Orient. Dictionnaire de spiritualité
 ascétique et mystique, tome III, P. 290-292.
 (٥٥) R. Roques , Contemplation chez
 les Orientaux Chrétiens. Pseudo - Denys
 l'Aréopagite . Dictionnaire de spiritualité ,
 tome II , P. 1885 - 1911 .
 (٣٧) المير في موت المسيح ، ميامر ،
 ص ٤٨٠ .
 (38) H. G. Beck , Kirche und
 theologische Literatur in byzantinischen
 Reich , München 1959 , P. 356 .
 (٣٩) من المحتمل مثلاً أن هذا البحث سوف
 يكتشف عند ابي قرة عناصر الفكر اللاهوتي
 السرياني ونحن نعلم أنه كان يجيد اللغة السريانية .
 ويحتل كذلك تأثره بتعليقات (يحيى النحوي)
 على مؤلفات أرسطو فقد أثرت هذه التفسير على
 الدروس الارسطوطالية في دائرة المسيحية الشرقية
 وجدير بالذكر أن ابا قرة نفسه يذكر اطلاعه على
 كتب يحيى النحوي .

(طويقا) ، نقل أبي عثمان الدمشقي ، في : عبد
 الرحمن بدوي ، منطق أرسطو ، ص ٤٩٠ الخ .
 (٣١) : خاصة في حوار طيماوس
 E. Przywara , Analogia Entis .
 München , Pustet , 1932 , S. 101 - 105 .
 (٣٢) عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع ،
 ص ١٠٣ - ٣٠٦ . راجع : الملاحظة رقم (٢)
 R. Walzer, Aristotalis. Encyclopédie
 de L'Islam , Nouvelle édition , Tome I ,
 Leyder , Paris 1960 , PP. 621 - 654 .
 (٣٣) طويقا لارسطو ، الفصل الرابع ، في :
 عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع ، ص ٤٩٨ -
 ٤٩٩ ، نقل أبي عثمان الدمشقي .
 (٣٤) ويجدر بنا أن نذكر آباء الكنيسة
 اليونانية ولاسيما يوحنا الدمشقي فقد قاموا
 بدور مهم في صياغة وتطوير المناهج اللاهوتية .
 وكان ابو قرة من عداد أولئك الذين كانوا
 يتلمذون على يده في التفكير اللاهوتي . هذا
 وقد اقتبس هو من يوحنا الدمشقي تمثيل ثالوث
 الاقانيم في الطبيعة الالهية الواحدة بصورة كثرة
 الاشخاص في الطبيعة الانسانية الواحدة . راجع :
 كتاب يوحنا الدمشقي « في الايمان القويم »
 ٨/١ ، ٤/٣ . كذلك تمثيل وحدة الطبيعتين في
 شخص المسيح بتركيب الطبيعة الانسانية من
 الجسد والروح . راجع : كتاب يوحنا الدمشقي
 « في دحض مذهب الطبيعة الواحدة » .
 H. A. Wolfson , The Philosophy of the
 Church Fathers . Vol. I : Faith , Trinity ,
 Incarnation , Cambridge , Mass . 1956 PP.
 347 - 350 .
 وجدير بالذكر أن فكرة التمييز بين (الوجود
 المنطقي) و (الوجود الحقيقي الواقعي) موجودة
 عند يوحنا الدمشقي فهو يخصص الوجود المنطقي